
3 1761 06552721 0

HICA SPINOZAE DOCTRINA
CUM KANTIANA COMPARATUR.

DISSERTATIO
INAUGURALIS PHILOSOPHICA

QUAM

AD SUMMOS IN PHILOSOPHIA HONORES

AB

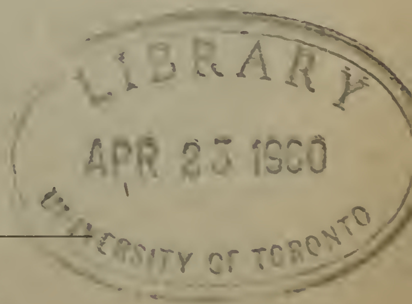
IPLISSIMO PHILOSOPHORUM ORDINE

IN

ACADEMIA FRIDERICIANA HALENSI
CUM VITEBERGENSI CONSOCIATA
RITE IMPETRANDOS

SCRIPSIT

RICARDUS GIESSLER,
SAXO-BORUSSUS.



HALIS SAXONUM
MDCCCLXXVIII.


LIBRARY
1979
OF TORONTO

Inter recentioris philosophiae duces et principes Fichtio fortasse excepto potissimum Spinoza et Kantius ethicas sententias posuerunt, quae summo respectu maximaque aestimatione recte dignae sint. Atque hac in re in memoriam revocari liceat Schleiermacherum virum ingenii acutissimi in libro, qui inscribitur, „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre ed. 1803" ethicas philosophorum doctrinas ingenioso et subtili, quamquam saepenumero nimis infinito universoque, judicio percensuisse. Hoc in libro Spinozae ethicam justo studiosius et nimio ardore laudavisse mihi videtur; sed moralem Kantii doctrinam aequo magis aggressus tantum vituperat. Itaque considerationem et comparationem ethicarum utriusque sententiarum et ex delectatione et usu futurum esse puto, praesertim quum nostris temporibus et theoreticae philosophiae quaestiones multo saepius quam ethicae tractentur et morales atque religiosae notiones, quae inter se arte cohaerent, multifariam in dubitationem vocari videantur.

Quamobrem haec dissertatio ita versabitur, ut primum Spinozae et Kantii sententiae, quatenus variantur, breviter strictimque afferantur, deinde aliquanto accuratius exponendis et examinandis utriusque philosophi judiciis appareat, utrum moralia utriusque placita inter se ita discrepent, ut quidem videntur, necne; ac simul opprobria, quae Schleiermacher Kantio facit, partim minuantur, partim injusta rejici possint.

Generatim ac summatim ethica utriusque praecepta attingenti ea secum plane discrepare videntur. Jam in constituendis ethicae fundamentis philosophi nostri inter se dissentiunt. Nam Spinoza ethicam *ordine geometrico* demonstratam scripsit ipso libri titulo indicans se mathematica via et ratione esse usurum, quod longissime sane a Kantii sententia ab-

horret, qui inter mathematicam et philosophicam cognoscendi rationem certum idque maximum statuit discrimen. Sed non solum formaliter, sed etiam realiter inter se dissident. Spinoza enim humanae naturae affectus, quorum originem nullus philosophus antea latius pleniusque tractavit, pro ethicae fundamento ponit. Hanc propter rem Spinozae ethica potius naturalis quaedam affectuum doctrina nominari potest. Quae quidem doctrina hac in sententia nititur: „*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*“ (Eth. III, prop. VI). Hinc tres affectus, qui primitivi sive primarii vocantur, cupiditas, laetitia, tristitia oriuntur, ex quibus reliqui derivantur.

Alia prorsus est Kantii de rerum moralium fundamento sententia. Disertis verbis cognitionem naturae ab experientia pendentem officiorum cognitioni opponit.*) Summum moralitatis principium ex ipsa morali hominis conscientia accurate exposita haurit. Nihil ait omnino et absolute bonum posse vocari praeter bonam voluntatem. Quod ut clarius eluceat, officii notionem natura nobis insitam sumit eamque in eo consistere dicit, quod quis actionis necessitatem ex aestimatione legis sibi persuadeat. Officii notio igitur totius ethicae Kantianae principatum obtinet. Actio officio conveniens ex Kantii sententia vim et potestatem omnium inclinationum et omnia voluntatis objecta secernat necesse est. Itaque voluntati nihil relinquitur, quo ad agendum determinari possit, nisi lex, bonaque est ea, quae non modo secundum legem agit, sed ut legi satisfaciat. Consilium autem, quo ad agendum homines impelluntur, cum lege consentire debet, quae in omnibus ratione praeditis animantibus valet, ita ut meum agendi consilium sit bonum, si simul velle possum, ut meum illud consilium fiat lex universalis. Haec est lex moralitatis summa, quam Kantius categorici imperativi formula exprimit. Hanc vero legem patet minime ex

---

*) „In Betracht der Natur giebt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit, in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung die Mutter des Scheins und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, von demjenigen herzunehmen oder dadurch einschränken zu wollen, was gethan wird.“

experientia, sed ex intima ratione sive, ut vocabulo utar, a priori esse ortam. Rejicit Kantius non solum id doctrinae moralis genus, quod sola experientia nititur, sed id quoque promiscuum genus, quod altera ex parte impulsibus sensuum et inclinationum, altera ex parte rationis notionibus nos obedire jubet. Repulsat itidem omnia moralitatis principia, quae rerum appetundarum rationem habent, quippe quae empiricam oleant originem.

Ratio philosophandi, quam Kantius sequitur, ut summatim dicam, hic quoque in constituenda ethica, critica est, quae vocatur, et rationalis, Spinoza contra ab dogmatica eaque empirica sententia proficiscitur. Ille enim naturalem, ut ita dicam, hominem in principio inquirendo non respicit, sed ethicam affectibus humanis opponit. At ex hujus judicio unusquisque homo psychologicis causis, id est laetitiae et tristiae affectibus ad agendum impellitur. Kantius quaerit id, quod a priori voluntatem determinet, quo homo trans naturam sensualem efferatur; Spinoza, quae ipsa natura jubeat et quo nos ducat, indagat. Simplicior Spinoza, sublimior Kantius mihi esse videtur.

Perspectis hoc modo contrariis utriusque philosophi principiis, haud paucas ex his oriri differentias nemo non videt. Atque has brevissime jam enumerabimus. Spinozae ethica necessitatis systema nominari potest, quoniam cum rebus particularibus homo quoque, tanquam modus substantiae, ab ea dependet. Contra Kantii ethica libertatis systema nominanda est, nam illa officii notio, quae in eo posita est, ut absolute debeamus, potestatem involvit perficiendi debitum; quare Kantius hominem esse liberum ex intelligibili sic dicto charactere contendit.

Porro cum libertate rejecta aut posita artissime cohaeret notio finis, quem Spinoza neque naturae rerum neque homini agenti tribuit, cujus ponendi omnino negat potestatem. Sed apud Kantium finis notio maximi momenti est. Hominem enim ad naturam rerum intelligendam ei finem supponere oportere in libro, qui inscribitur „Kritik der Urtheilskraft", ingeniose ostendit. Directe autem finem homini volenti ascribit et ex fine posito actiones humanas pendere contendit.

Quum igitur Spinoza libertatem et finem improbet, non mirum est, si notiones boni, mali, virtutis, vitii, perfectionis, imperfectionis etc. aliter intelligat ac Kantius. Nam bonum est ex Spinozae sententia id, quod nos in nostro esse perseverare auget et juvat, omnino igitur Spinoza, bonum ab utili aut jucundo non distinguens, bonum per se non cognoscit. Cum illa autem boni definitione notiones virtutis, perfectionis etc. artissime cohaerent ideoque et ipsae similiter i. e. naturali sensu definiuntur.

Contra Kantius bonum illud, quod in moribus cernitur, ab utili et jucundo acerrime separavit. Bonum et malum ex ejus sententia sunt a sola practica ratione proposita; per alterum enim id intelligit, quod ratione adducti necessario appetimus (einen nothwendigen Gegenstand des Begehrungsvermögens), per alterum id, quod necessario detestamur (einen nothwendigen Gegenstand des Abscheuungsvermögens) cf. Kritik der pract. Vernunft p. 78 ed. Kirchm. In eundem modum virtutis, peccati etc. notiones judicavit.

Denique magnam utriusque differentiam praeterire non licet. Quatenus enim fundamentalem Spinozae sententiam respexerimus: Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur, atque illam boni definitionem, qua bonum cum utili adaequatur, eatenus facere non poterimus, quin utilitatis studio nimioque sui amori eum favere dicamus. Apud Kantium contra ea, quum tota ethica notioni officii sit subjecta, utilitatis cura locum omnino non habet, immo vel vehementissime repudiatur.

Quae quum ita se habeant, de conciliandis utriusque philosophi sententiis ethicis plane desperandum esse videtur. Attamen quum frustra sane differentiam eam conareris removere, quae in constituendis utriusque doctrinae fundamentis apparet, alia est ratio decretorum singulorum, ex quibus haud pauca, si propius ad ea accesserimus, aut quodammodo concinere inter se aut non omnino discrepare reperiemus.

Quod primum ad libertatis notionem attinet, a Spinoza, ut jam supra vidimus, homini agenti libera voluntas abjudicatur. Per enim rem liberam intelligit eam, quae ex

sola suae naturae necessitate exsistit et a se sola ad agendum determinatur, per necessariam autem vel potius coactam, quae ab alio determinatur ad exsistendum et operandum certa ac determinata ratione (Eth. I def. VII). Hoc in sensu unica substantia libera est, qua universum ejus systema tanquam fundamento nititur. Intelligit nempe per substantiam id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat (Eth. I def. III). Substantiam autem ex infinitis consistere attributis contendit, per attributum id intelligens, quod intellectus de substantia percipiat tanquam ejusdem essentiam constituens (Eth. I def. IV). Illi autem substantiae, quae sola libera causa est, modi opponuntur. Per modum scilicet substantiae affectiones intelligit sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur (Eth. I. def. V). Jam quum omnes res particulares nihil sint, nisi substantiae sive Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur, libertatis expertes sunt. Est potius ex modorum natura, ut singuli invicem alius ab alio dependeant. Nullum igitur — ut uberius haec exponam — in rerum natura contingens datur neque quidquam fortuito fit, sed omnia ex divinae naturae necessitate determinata sunt ad certo modo exsistendum et operandum. Ex quo efficitur, ut hominis mens, quum cogitandi Dei modus sit, nullam liberam voluntatem habeat, sed Deus ultima libera causa sit nostrorum consiliorum et actionum. Quod enim ad voluntatem attinet, notandum est, Spinozam per voluntatem affirmandi et negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligere, qua mens res appetat vel aversetur. Quae quum ita sint, voluntas certus tantum est cogitandi modus adeoque unaquaeque volitio non potest exsistere neque ad operandum determinari, nisi ab alia causa determinetur et haec rursus ab alia et sic porro in infinitum. Singulae volitiones nihil sunt praeter ipsas rerum ideas; nam secundum propositionem 49. partis secundae in mente nulla est volitio sive affirmatio et negatio praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit. *Voluntas igitur et intellectus unum et idem sunt,* quum singulae volitiones et idea, ex quibus voluntas et intellectus constant, unum et

idem sint. Atque adeo haec mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur ac ideae rerum actu exsistentium.

Haec quum sibi persuaserit Spinoza, eos, qui se liberos agere existimant, irridere non desistit. Plerique enim, inquit, qui de affectibus et hominum vivendi ratione scripserunt, videntur non de rebus naturalibus, sed de rebus, quae extra naturam sunt, agere. Immo hominem in natura velut imperium in imperio concipere videntur. Porro affert causas, quibus homines ad illam opinionem falsam perveniant; credit enim homines se liberos esse opinari propterea, quandoquidem suarum volitionum suorumque appetituum sint conscii et de causis, quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, ne per somnium quidem cogitent; hanc igitur esse eorum libertatis ideam, quod suarum actionum nullam cognoscant causam. Omnino denique potestatem aliquam volendi in homine inesse negat; demonstrat enim in mente nullam esse facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi etc., sed mentem ad hoc vel illud volendum determinari causa, quae etiam ab alia determinata sit et haec iterum ab alia et sic in infinitum. Sequi inde ait has et similes facultates vel prorsus fictitias, vel nihil esse praeter entia metaphysica sive universalia, quae ex particularibus formare soleamus; adeo ut intellectus et voluntas ad hanc et illam ideam vel ad hanc et illam volitionem eodem modo sese habeant ac lapideitas ad hunc et illum lapidem, vel ut homo ad Petrum et Paulum.

Jam quae est accurata Kantii de necessitate sententia? Distinxit, ut omnibus notum est, res, quatenus sensibus subjiciuntur, et res, quales per se sunt, nobis ignotas, illas quidem mundum sensibilem sive phaenomenorum, has mundum intelligibilem sive noumenorum constituentes. Principium formae mundi sensibilis est, quod continet rationem nexus universalis omnium, quatenus phaenomena; forma mundi intelligibilis agnoscit principium objectivum h. e. causam aliquam, per quam existentium in se est colligatio. (Cf. Kantii dissertationem de mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis p. 5.) Mundus sensibilis ab intellectu per formam causalitatis concipitur ideoque necessitati obedit. Causali naturae lege, quidquid fit, ex priore aliquo statu pendet,

quem secundum certam regulam necessario sequitur. Quamobrem causa ejus causae, qua aliquid fit, ipsa res aliqua est sive factum, quod lege naturae iterum ex priore statu pendet et sic in infinitum. Mundus sensibilis igitur nihil est nisi catena phaenomenorum secundum leges universales connexa. Iisdem condicionibus homo subjectus est. Omnis autem causa efficiens characterem habeat necesse est, id est legem causalitatis suae, sine qua causa omnino non esset. Itaque in homine quoque, quatenus membrum est mundi sensibilis, habemus characterem empiricum, quo actiones ejus, ut phaenomena, quae intra spatium et tempus fiunt, prorsus cum aliis phaenomenis secundum perpetuas naturae leges cohaerent, neque sibi paret, sed legi datae homo adstrictus est (*ἑτερόνομος* est.).

Quae quum ita se habeant, evanescere videtur libertas ista, qua Kantianam ethicam niti supra diximus. Sed admirabili quodam artificio eam Kantius recuperavit et minime in Spinozae sententia acquievit. Quum enim ubique de principiis quaerat a priori menti humanae insitis, in morali quoque doctrina id, quod forte hominis voluntatem a priori determinet, subtilissimo ingenio indagat; atque proprietatem, quam Spinoza substantiae soli vindicat, sc. eam tempori non esse obnoxiam, ex parte etiam homini tribuit. Homini enim, quatenus membrum est mundi intelligibilis, characterem intelligibilem concedit, quo praeditus tanquam noumenon in actionibus suis ab omni naturae potestate liber ac plane absolutus sive suae est legis (*αὐτόνομος* est). Licet certe videre, quantopere de libertate humana curaverit Kantius in theoretica philosophia. Quum enim spatii et temporis formas non a rerum natura datas accipiamus, sed e mente nostra ad rerum naturam afferamus, leges quasi huic praescribimus, quam quidem vulgaris opinionis mutationem philosophus ipse novae et audaci Copernici comparavit doctrinae. Majorem autem libertatem homini respectu actionum tribuit. His enim legem praescribere contendit rationem practicam ex libertatis decreto absolute imperantem. Eadem igitur libertas, quae theoretice neque demonstrari neque negari potest, ratione practica postulatur. Si phaenomena sunt res per se, ut ex Spinozae sententia sunt, Kantius libertatem servari non

posse rectissime dicit; sin autem phaenomena nihil aliud existimantur nisi, quod revera sunt, scilicet merae repraesentationes, quae empiricis legibus cohaereant, causas praeterea habeant oportet, quae non sint phaenomena. Talis causa intelligibilis causalitate ea, qua phaenomena agunt, definiri non potest, immo omnino extra naturalem seriem phaenomenorum posita est, effectus vero intra seriem; quamobrem actio, quatenus causa intelligibili exoritur, libera habenda est, necessaria autem, quatenus phaenomenon est.

Sic igitur homo, partim se ipsum tanquam phaenomenon, partim tanquam intelligibile objectum considerare potest. Jam illa causa intelligibilis in ratione posita est, qua homo est praeditus. Hanc autem rationem causalitatem habere ex eo elucet, quod absolute, quid facere debeamus, imperat. Quamvis enim multae sint causae naturales, quibus ut velim impellor et quamvis multa sensuum illecebrae me commoveant, tamen efficere eae nequeunt, ut debeam. Unaquaeque autem actionum humanarum, quatenus ex empirico hominis charactere emanant, antequam fiat, praestabilita est; at pro intelligibili charactere nihil eam sequitur, nihil eam praecedit. Quamobrem omnis actio, nulla temporis ratione habita, immediate ex intelligibili rationis purae charactere effluit. Libera revera est et recte quidem positivam Kantius hanc libertatem nominat. *) Quum vero sit positiva, simul absoluta spontaneitas est; nam spontaneus certe is actus est, cujus causa non extra me, sed in me sola invenitur. Theoretice quidem, ut jam antea diximus, haec libertatis notio demonstrari nequit, est, ut Kantii verbis utar, idea transcendentalis; sequitur vero ex legis moralis imperio absoluto, sive est, ut Kantius ait, necessarium rationis practicae postulatum. Qua jam libertate posita, sequitur, ut homines actionum suarum rationem reddere debeant; quae perpetua est conscientiae nostrae adhortatio. Apparet denique suum ipsius legislatorem hominem esse. Sibi ipse

---

*) „Diese ihre Freiheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen ansehen, sondern auch positiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen.“ Kritik d. r. Vern. ed. Hartenst. p. 411.

imperat, sibi ipse obedit. Quum vero rationis sit lex illa summa, in hanc formulam Kantius eam redegit: „Handle nur nach der Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde."

Hoc modo Kantius Spinozam superasse videtur. Sed, si accuratius rem spectaverimus, etiam Spinozam de hominis libertate verba facere reperiemus.

Liberum absolute nihil erat nisi substantia, quod ex sola suae naturae necessitate exsistat et a se sola ad agendum determinetur, verum homo quoque libertatis particeps esse potest. Nam is ab aliqua re liber et absolutus est, qui claram ejus et distinctam ideam habet. Ergo Spinoza in cognitione sive intelligentia libertatem ponit. In libro quinto, qui de rationis potentia est, ostendit, quantum et quale imperium in affectus ad eos coercendos ac moderandos homo liber habere possit et quid mentis libertas seu beatitudo sit. Spinoza enim tria cognoscendi genera distinxit et quidem primum genus cognitionis, qua res mutilate et confuse percipimus et rerum inadaequatas ideas accipimus, imaginationem vocat. Secundo autem cognitionis genere, quem intellectum nominat, notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus. Denique tertium sive scientia intuitiva ad adaequatam cognitionem essentiae rerum refertur (cf. Eth. II. pr. 40 schol.). Formamus autem ideas adaequatas, quum rerum idearum perfecta causa sumus sive res intellectualiter consideramus sive sub aeternitatis et necessitatis specie et ad Deum relatas et quidem in ordine percipimus. Planius de mentis in affectus potentia Eth. V. prop. 20 schol. agitur. Quicunque hoc modo quum res tum affectus considerat, eos ex secundo et tertio cognitionis genere cognoscit sive liber homo nominandus est; in affectuum autem cognitione tota Spinozae ethica est posita. Ita Spinoza homini libertatem quandam positivam in cognitione positam tribuit, quum antea libertas nihil aliud esse videretur nisi independentia essentiae et actionis sive negativa libertas. Homini haec per se non est, quum tamen illam consequi possit, sed in Deo utrumque libertatis genus conjunctum est. Mens autem humana quaedam agit, quaedam patitur, nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus

quaedam necessario agit, et quatenus ideas inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur (Eth. III prop. 1). Hinc sequitur, mentem eo pluribus passionibus esse obnoxiam, quo plures ideas inadaequatas habet, et contra eo plura agere, quo plures habet adaequatas. Quae cognitionis potentia est nostra libertas, cui servitus opposita est; nam libertas et servitus eandem rationem inter se habent ac cognitio perfecta sive actio et cognitio imperfecta sive passio. Itaque ideas rerum et corporis affectuum adaequatas formemus necesse est; affectus enim, qui passio est, desinit esse passio, simulatque ejus claram et distinctam formamus ideam (Eth. V prop. 3).

Atque hoc affectuum remedio, quod scilicet in eorum vera cognitione consistit, nullum praestantius aliud, quod a nostra potestate pendeat, excogitari potest, quandoquidem nulla alia mentis potentia datur, quam cogitandi et adaequatas ideas formandi. Is, qui ex tertio genere res cognoscit, id est rerum necessitatem concipit, est revera homo libertatis particeps, nam quantum potest in suo esse perseverare conatur, ex virtute absolute agit sive ex rationis dictamine vivit (haec tria idem significant).

In sensum mysticum hoc modo sive religiosum illud Spinozae intelligere videmus abire. Qui enim Deum cognoverit, pia cum resignatione Dei voluntati sive necessitati se tradet et eum amabit. Nam quod intelligere vocat Spinoza quodammodo et theoreticam Kantii et practicam rationem continet. Initio quidem ethicae intelligendi facultatem nullam nisi logicam et theoreticam statuere videtur; postea vero intelligendi potentia exaltatur fitque vera rerum cognitio, quae simul est necessitatis sive Dei cognitio moralitatis fons et origo, quum contra imaginatio servitutis i. e. intemperantiae et impietatis causa evadat. Cf. Trendelenburg Historische Beiträge zur Philosophie II. p. 94, 98 sqq. Quatenus intelligimus, nihil cupere possumus nisi id, quod necessarium est, et eatenus conatus melioris nostrae partis cum totius naturae ordine convenit. Quo magis igitur nostros affectus et res intelligimus, eo magis Deum intelligimus et amamus, ac quatenus Deum contemplamur, eatenus agimus; summum autem hominis bonum est Dei cognitio, ex qua intellectualis

mentis amor erga Deum oritur, qui, quum Deus omne esse in se amplectatur, pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat. Quare in hoc constanti et aeterno erga Deum amore nostra salus sive beatitudo sive libertas consistit.

Iam quum ex Kantii doctrina libertas in solius rationis a sensuum et affectuum, immo a naturae rerum imperio liberatae spontaneitate, ex Spinozae doctrina in cognoscendi consummatione posita sit, unum et idem fere de libertate ambo sentiunt. Quum enim initio extrinsecus inter se discrepent, ad extremum re ad simillimum exitum pervenire videntur; res est eadem fere, sed alium pro diverso utriusque philosophiae consilio et contextu hic illic praebet aspectum.

Ceterum facere non possum, quin Spinozam sibi de libertate humana non prorsus constitisse moneam. Quam enim intellectui tribuit potentiam, opposita mihi ea videtur esse sententiae nec corpus mentem ad cogitandum nec mentem corpus ad motum nec ad aliquid aliud determinare posse; nam mens et corpus una eademque res est, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur. Unde fit, ut ordo sive rerum concatenatio una sit, sive natura sub hoc sive sub illo attributo concipiatur, consequenter ut ordo actionum et passionum corporis nostri simul sit natura cum ordine actionum et passionum mentis. Ergo utraque (cogitatio et extensio) se ipsa ordinat et quidem simul. Atque huic sententiae est contrarium intelligendi potentia aliquid ordinari. Hic enim intelligendi facultati sive menti in se soli consideratae ea potestas tribuitur, quae ad ordinem corporeum ordinandum multum valeat. Neque Spinoza revera de corporis affectionibus dicere potest, quibus intellectus impediatur, quod autem facit cf. Eth. V prop. 10 etc. Itaque fluctuatio oritur, in primis ethicae libris caeca materiae causa praevalet, in libro quinto autem illius causae cognitio majoris potentiae est.

Etiam Spinozae opprobrio fortasse dari potest, quod voluntatem et intellectum unum et idem esse contendit et virtutem sive libertatem in intelligentia ponit. Quatenus Socratis illius est simillimus, ex cujus sententia virtutem esse scientiam constat, eatenus contra Spinozam idem fere dici potest, quod Aristoteles contra Socratem animadvertit,

virtutem, quamvis cognitione nullo pacto carere possit, tamen non idem esse atque cognitionem, potissimum esse in virtute voluntatis directionem; namque ex cognitione boni non sequi necessario, ut quis bene agat, sed tum bene agit, ubi ad cognitionem liberum mentis decretum et voluntas accedat. Spinoza enim eum, qui bonum cognoverit, id etiam acturum esse putat. Haec est excelsa opinio, at vero non vera. Tanti a Kantio humana natura non aestimatur.

Hic quaeret fortasse quispiam, qua causa commotus Spinoza ad libertatem servandam impulsus fuerit; credo eum valida morali conscientia adductum esse, ut libertati faveret. Sed haec hactenus.

Cum negata aut affirmata libertate notiones finis, boni et mali, meriti et peccati, perfectionis et imperfectionis, virtutis et vitii etc. artissime cohaerent. Jam igitur, quae sit harum notionum ratio apud Spinozam et apud Kantium, videamus. Ante omnia autem de fine agamus.

Spinoza, qui, ut supra diximus, homini libertatem abjudicat, consequenter etiam omnia causae finalis genera, et naturalem et moralem finem, rejicit. Causa autem, cur communiter homines supponant, omnes res naturales ut ipsos propter finem agere, in eo secundum Spinozam consistit, quod se liberos esse opinantur et appetitum suum utile quaerendi habent. Unde fit, ut semper rerum peractarum causas finales tantum scire expetant. Sin autem eas ex alio audire nequeunt, nihil iis restat, nisi ut ad semet se convertant, et ad fines, quibus ipsi ad similia determinari solent, reflectant, et sic ex suo ingenio ingenium alterius necessario judicant. Porro quum in se et extra se non pauca reperiant media, quae ad suum utile assequendum multum conducant, ut oculos ad videndum, solem ad illuminandum etc., hinc factum est, ut omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerent, et quia illa media ipsis oblata, non autem ab ipsis parata esse sciunt, hinc causam credendi habuerunt aliquem alium esse, qui illa media in eorum usum paraverit. Ex mediis autem concluserunt esse aliquem vel aliquos naturae rectores humana praeditos libertate, qui

ipsis omnia curaverint et in eorum usum omnia fecerint, atque statuerunt deos omnia in hominum usum dirigere, ut homines sibi devincirent et in summo ab iis honore haberentur. Atque ita hoc praejudicium in superstitionem versum est et altas in mentibus egit radices.

Postquam hoc modo Spinoza, cur homines in hoc finis praejudicio acquiescerent et omnes natura adeo propensi essent ad idem amplectendum, explicuit, hac de fine doctrina omnino totam naturam everti contendit. Nam id, quod revera causa est, ait, ut effectus consideratur et contra id, quod supremum et perfectissimum est, redditur imperfectissimum. Ille effectus enim perfectissimus est, quia a Deo immediate producitur et quo pluribus aliquid causis intermediis indiget, ut producatur, eo imperfectius est. At si res, quae immediate a Deo productae sunt, ea de causa factae essent, ut Deus finem assequeretur suum, tum necessario ultimae, quarum de causa priores factae sunt, omnium praestantissimae essent. Deinde haec doctrina Dei perfectionem tollit, nam si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret. Nec hic praetereundum est eos, qui hanc doctrinam secuti causarum causas exquirere non cessant, ad extremum ad Dei voluntatem hoc est ignorantiae asylum confugere (cf. Eth. I. app.).

Itaque causa finalis, quae homines in agendo determinat, nihil aliud est, praeter ipsum humanum appetitum, quatenus is alicujus rei veluti principium seu causa primaria consideratur. Exempli gratia quum dicunt habitationem causam fuisse finalem hujus aut illius domus, nihil tum sane intelligunt aliud quam, quod homines ex eo, quod vitae domesticae commoda imaginati sunt, appetitum habuerunt aedificandi domum. Quare habitatio, quatenus ut finalis causa consideratur, nihil praeter hunc singularem appetitum est, qui revera causa est efficiens, quae ut prima consideratur, quia homines suorum appetituum causas communiter ignorant.

Neque mirum est sane hoc modo Spinozam de fine judicare; Deus enim seu natura naturans eadem, qua exsistit, necessitate agit. Ratio igitur sive causa, cur Deus agat et cur exsistat, una eademque est. Ut ergo nullius finis causa exsistit, nullius etiam finis causa agit. Res autem

omnes ex data Dei natura necessario sequuntur et ex necessitate naturae Dei determinantur ad certo modo exsistendum et operandum summaque perfectione evadunt.

Cohaeret praeterea haec finis negatio cum Spinozae sententia, naturam sive continuationem seriemque rerum mathematico modo ordinatam esse. Mathematicam enim contemplandae naturae rationem opponit rationi, quae teleologica vocatur; omnia igitur in natura, ut mathematicae propositiones ex aliis, sequuntur. Nihilo igitur magis in ejus philosophia et ethica ullus finis est quam in mathematica doctrina finis esse potest. Ad hanc sententiam constituendam ejus studium et amor mathematicae doctrinae plurimum valuerunt, quae ei summum certitudinis gradum praebere visa est. Qua de re ethicam more geometrico tractavit atque eam definitionibus, quae philosophiae quasi nervi sunt, axiomatibus, demonstrationibus, scholiis, corollariis, lemmatibus etc. ut Euclides mathesin exposuit.

Remoti finis consecutiones in ethica dilucide et multifariam offeruntur. Nexus rerum organicus, ut verbo utar, a Spinozae philosophia alienus est neque ullae organicae, sed solae mechanicae causae agnoscuntur. Nam de corporibus lemmata, axiomata, postulata, quae Spinoza in secunda parte interponit, prorsus mechanicam rerum cognitionem ostendunt. Eth. II postul. I dicit corpus humanum componi ex plurimis (diversae naturae) individuis, quorum unumquodque valde compositum sit. Alio loco in materia nihil praeter mechanicas texturas et operationes dari ostendit. Omnino Spinoza nullam internam rerum naturalium convenientiam agnoscit, quum res non nisi respective ad nostram imaginationem possint dici ordinatae aut confusae.

Porro quum Deus tantum efficiens causa, quae ideis determinatur, non vero finalis sit, omnia ad unam substantiam revocantur, quo fit, ut rerum particularium vis ac potestas prorsus evanescat. Praeterea eorum sententiam impugnat, qui statuant Deum omnia sub ratione boni agere, ut Plato, hos enim aliquid extra Deum ponere ait, quod a Deo non dependeat, ad quod Deus tanquam ad exemplar in operando attendat vel ad quod tanquam ad certum scopum

collimet. Quod profecto nihil aliud esse addit, quam Deum fato subjicere.

Nihil quum igitur causae finales apud Spinozam sint nisi figmenta humana, finis notionem apud Kantium summi momenti esse quis est, qui nesciat? In libro, qui inscribitur „Kritik der Urtheilskraft“ finis regulam (Zweckmässigkeit) inducit, qua ad extremum naturam cum libertate sive mundum sensibilem cum mundo intelligibili conjungere vult. Namque in animo nostro datur facultas quaedam inter intelligentiam (Verstand) et rationem (Vernunft) media; quae est judicandi facultas, quae si non propriam legislationem, at certe principium quoddam proprium et innatum continet. Facultas autem judicandi ita comparata est, ut specialia sub generali quodam complexa cogitet. Quodsi generale illud datum est, facultas judicandi, quae specialia illi subjicit, determinans vocatur (bestimmende Urtheilskraft); quum autem specialia data sunt ita, ut generale, cui subjiciantur, inveniendum sit, tum facultas judicandi est reflectens (reflectirende Urtheilskraft); quae quum igitur a singulis in rerum natura datis ad universale ascendat, suo jure hoc non aliter potest nisi supponendo, ipsi naturae inesse intelligentiam. Qua ex suppositione notio finis nascitur, quem ipsa natura sequatur. Ad hunc videlicet finis notionem confugimus, ut maxime varias res naturales sub unitate quadam sive regula concipere possimus. Nihil aliud igitur apud Kantium finis est nisi subjectiva quaedam naturae concipiendae norma, principium non constitutivum, ut ait Kantius, sed tantum regulativum, principium contemplandae naturae, non cognoscendae.

Hoc modo Kantius similiter judicat de fine naturali atque Spinoza, ex cujus sententia, ut supra ostendimus, finis nihil est nisi figmentum humanum. Similiter inquam. Quum enim uterque subjectivam reddat finis naturalis notionem, in eo certe discrepant, quod alter nostro jure ea notione, licet subjectiva, nos uti contendat, alter injuria et falso. Sed satis de hoc naturali fine est memoratum.

Hoc loco quidem magis in quaestionem venit, quid Kantius de fine morali judicet. Voluntatem concipit facultatem secundum leges quasdam se ipsam ad agendum deter-

minandi, quae facultas tantum in ratione praeditis animantibus, ergo etiam in hominibus reperitur. Id autem, quod causa est voluntati sese ipsam determinandi, nominatur finis. Cadit haec finis ponendi potestas, quum solius rationis sit, in omnia ratione praedita animantia. Sed medium vocatur id, quod tantum possibilitatis causam actionis continet, cujus effectus est finis. Discernuntur praeterea fines relativi et absoluti; illi propter alios fines appetuntur, ita ut et ipsi media sint sive instrumenta. Non per se, sed sub certis valent condicionibus; alii ab aliis appetuntur, ex impulsibus pendent et ad imperativos, qui hypothetici vocantur, ducunt. Hi autem per se et ab omnibus hominibus, quippe qui rationis sint participes, pariter expetuntur, in objectivis causis positi sunt et imperativos simplices sive categoricos gignunt. Quo discrimine posito elucet nullam unquam rem per se et simpliciter appeti posse, sed solum hominem pro fine absoluto posse haberi. Ideoque nulla re personae pretium compensari potest, quod morale pretium est et in eo consistit id, quod personae dignitas, naturae humanae dignitas nominatur. Si porro de hominis voluntate categoricus imperativus est (qui revera est), summum principium practicum tale esse oportet, ut necessario in eo finem suum unusquisque habeat. Atque moralis lex est haec: „Handle so, inquit Kantius, dass die Maxime deiner Handlung nach deinem eignen Willen Naturgesetz sein kann," sive, ut alias verbis utar, vitam dirige secundum absolutum finem, quo unusquisque relativus sive ambitiosus finis excludatur. Qui quum absolutus finis, sola natura rationis datus, personae vel generis humani dignitatem constituat, categoricus imperativus in hanc quoque formulam potest dirigi: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person jedes anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst."

Ea jam voluntas, quae supremum illum sequitur finem, non sibi solum, sed omnibus hominibus legem fert. Unde fit, ut lex moralis imperium quasi sive rem publicam efficiat finium nexu cohaerentem, rempublicam, inquam, in qua unaquaeque persona per se dignitatem habet et simul legem ferens est, quae ad omnes cadit et cui ipsa paret. Moralitas

igitur in eo conspicitur, ut ad universalem legislationem constituendam omnes comparatae sint actiones. Jam ex analogia, quam bona voluntas cum universalibus naturae legibus habet, imperativus categoricus etiam exprimi potest: Sic age, ut lex subjectiva voluntatis tuae semper possit simul esse principium universalis cujusdam legislationis.

Quae quum sit Kantii doctrina, quantopere a Spinoza discrepet, luce clarius est videndum. Nihilominus, si accuratius Spinozae totum systema inspexerimus, finis notionem philosophum, quamvis invitum et nescium, effugere non potuisse apparebit. In appetitibus exponendis magna ex parte doctrina ejus ethica versatur. Jam exempli gratia oculi appetitus videndi fabrica nititur ad finem videndi mire adaptata. Hoc sane finis naturalis exemplum Spinozam, qui ipse secundum leges opticas ocularia vitra tornabat, monere debuit, appetitus notionem cum finis notione artissime cohaerere. Ubique revera causae finales in rerum natura conspicuae sunt, et tantum abest, ut figmenta imaginationis sint, ut ars humana, quum finem sequatur, nihil aliud agat nisi ut imitetur naturam. Ergo finis notione ne Spinoza quidem carere potest eaque de causa tecte saepius ex finis notione concludit. Si enim demonstratio examinatur, qua Spinoza fundamentalem illam sententiam evincit: Unamquamque rem, quantum in ipsa sit, in suo esse perseverare conari, ea est negativa. Nulla res, inquit, aliquid in se habet, a quo possit destrui sive quod ejus exsistentiam tollat, sed contra ei omni, quod ejusdem exsistentiam potest tollere, opponitur, id est non nisi causa externa potest destrui. Qua demonstratione nihil probatur nisi vis inertiae. Sed mihi persuasum est ipso illo vocabulo „conari" plus exprimi, quam solam vim inertiae. Quatenus enim unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, eatenus vitae particularis finis propositus est; nam conatus quilibet quasi inexpleti finis desiderium significat.

Praeterea, si Spinoza postulat, ut homo id faciat, quod cum humana natura omnino et toto naturae ordine conveniat, quod etiam ratio flagitet, universalis hominis notio tanquam exemplar proponitur, ad quod propius accedere debeamus, sive est finis, qui nobis sit assequendus. Itaque

causa finalis repudiata multifariam redit; inveniuntur enim talia praecepta: Hominis *finis ultimus,* hoc est, summa cupiditas, quae reliquas omnes moderari studet, est illa, qua fertur ad se resque omnes, quae sub ipsius intelligentiam cadere possunt, adaequate concipiendum; sive est finis hominis cognitio unitatis. Porro est finis status civilis nullus alius nisi pax vitaeque securitas (cf. tractat. polit. c. 2). Quum Spinoza dicit, illud imperium optimum esse, ubi homines concorditer vitam transigant, vitam humanam intelligit, quae non sola sanguinis circulatione et aliis, quae omnibus animantibus sunt communia, sed quae maxime vera mentis virtute definitur. Ergo vita humana per se magni aestimatur et fine manifesto efficitur, ut optimum imperium oriatur. Qui quum finis necessarius sit, in ipso homine est positus, quare Spinoza cogitur etiam aliud jus praeter potentiam agnoscere, atque hoc concesso ad teleologicam doctrinam politicam, qualis est Platonis et Aristotelis, prope accedit, quod latius explicare longum est. Hoc tantum meminisse sufficiat. Eodem modo, quo Plato psychologia sua nixus rempublicam tanquam hominem majorem (*ἄνθρωπον ἐν μεγάλῳ*) considerat: „Homini, inquit Spinoza, nihil homine est utilius, nihil homines praestantius ad suum esse conservandum optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium mentes et corpora unum quasi mentem unumque corpus componant etc.“ (Eth. IV prop. 18).

Haec omnia ad metaphysicas Spinozae propositiones minime quadrare patet. Ubique finis notionem clam immiscet, quum tamen finem, ut antea vidimus, ex doctrinae suae principiis esse neget. Cujus inconsequentiae aut causa aut certe vehiculum sine dubio erat ambigua illa, quam intellectui vindicat, potestas. Quum enim intellectum et voluntatem idem esse dixisset, fieri non potuit, quin volendi facultatem aliquoties, qualis vulgo habetur, et ipse in mente haberet ideoque ad finis notionem delaberetur.

Utut haec se habent, demonstrasse mihi videor philosophos nostros etiam de finis notione non tantopere discrepare, quanto ab initio videbantur.

Nunc alia sententiarum utriusque philosophi varietas de notionibus boni et mali nobis exponenda est. Quum enim Spinoza, ut supra ostendimus, hominis libertatem et finis ponendi facultatem rejiciat et fundamentum totius ethicae esse conatum sese conservandi statuat, nequaquam mirum est, si bonum et malum morali sensu non cognoscat, sed illud ad commodi, hoc ad damni notionem referat. Ait enim Eth. IV def. I et II: „Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile, per malum autem id, quod certo scimus impedire, quominus boni alicujus simus compotes.“ Quod conatum suum esse conservandi juvat et auget ex ejus judicio bonum nominat vulgus, quod autem minuit et coercet, malum. „Nam nihil volumus, appetimus neque cupimus, quia id bonum esse judicamus, sed contra propterea aliquid bonum esse censemus, quia id conamur, volumus, cupimus, et consequenter id, quod aversamur, malum appellamus Quare unusquisque ex suo affectu judicat seu aestimat, quid bonum, quid malum, quid melius, quid pejus, quid denique optimum quidve pessimum sit. Sic avarus argenti copiam optimum, ejus autem inopiam pessimum judicat etc. Quas propter causas notiones boni et mali tantum relativae sunt atque ex uniuscujusque affectibus, qui apud alios alii sunt, dependent, id est omnino Spinoza bonum et malum affectibus laetitiae, tristitiae cupiditatisque metitur. Quam ob rem bonum et malum nihil positivum in rebus in se consideratis indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Nam una eademque res potest eodem tempore et bona et mala et etiam indifferens esse. Ex. gr. musica bona est melancholico, mala lugenti, surdo autem neque bona neque mala.

Huic Spinozae de notionibus boni et mali sententiae Kantii judicium ex diametro oppositum est. Bonum ei est unum idemque ac morale et malum contrarium. Summum enim Kantii meritum, ut reliqua taceam, in eo consistit, quod bonum, id est morale, ab utili et jucundo acerrime subtilissimeque separaverit. Bonum igitur et malum sola practica ratione discernuntur. Nam per alterum intelligit id, quod necessario appetimus, per alterum id, quod necessario de-

testamur, ut supra jam diximus. Quoniam igitur Kantius boni et mali notiones ex ratione sc. practica ideoque ex summa lege morali, quum eam homo ipse sibi ratione imposuerit, judicat, fieri nequaquam potest, ut eae in laetitiae et tristitiae sive jucundi et noxii notiones abeant i. e. in notiones ex sola experientia haustas. In hanc enim viam omnes necessario incidunt philosophi, qui in definiendo bono et malo experientiam ducem sibi sumunt, ut supra apud Spinozam vidimus. Si ita cum Kantio bonum (germanice „das Gute" minime „das Wohl") intelligimus, antiqua scholarum formula est rata haec: „Nihil appetimus nisi sub ratione boni, nihil aversamur, nisi sub ratione mali." Ergo nihil aliud est bonum nisi voluntas, quae sola morali lege immediate ad agendum determinatur, neque bonum ullo objecto externo excitari neque propter successum magni aestimari debet; porro est actio nominanda bona, quae bona voluntate efficitur.

Hoc modo nostri philosophi prorsus a se dissident. Nihilominus ne ita Spinozam a Kantio dissentire putes, ut nullo modo nullaque ex parte cum eo possit reconciliari. Multum enim abest, ut Spinoza notiones boni et mali per totum systema suum ea ratione, quam supra exposuimus, tractaverit. Quamvis notiones boni et mali utili et inutili respondere dixerit, tamen a sententia sua aliquantulum deficiens haec addit: „Nam quia ideam hominis, tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit, haec eadem vocabula eo, quo dixi sensu retinere. Per bonum itaque intelligam in sequentibus id, quod certo scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus. Per malum autem id quod certo scimus impedire, quominus idem exemplar referamus." Diligentius porro perpendamus, quid vere utile apud Spinozam intelligendum sit et ad quid fiat. Unaquaeque res, inquit, quantum in se est, suum utile quaerit et nonnullis locis caute provideque addit sc. *revera* utile. His ipsis verbis quis est, quin videat philosophum sententiam suam paullisper in melius mutare? Eandem hanc sententiam puriorem sequi videtur Eth. IV. prop. 27, ubi bonum in intelligentia niti dicit. Nihil certo scimus bonum

aut malum esse nisi id, quod ad intelligendum revera conducit vel quod impedire potest, quominus intelligamus. Hoc modo bonum ad intelligendi normam dirigitur. Mens enim, quatenus ratiocinatur, nihil aliud appetit quam intelligere neque aliud sibi utile esse judicat, nisi id, quod ad intelligendum conducit. Ita est intelligendi conatus primum et unicum virtutis fundamentum. Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere et vivere. Addit sane id idem esse ac suum esse conservare et proprium utile quaerere; sed quum semel concesserit id optime, immo unice intelligendo fieri posse, rerum suarum amorem quasi nobilitat ita, ut pravae cupiditatis nihil amplius habeat; ut plus dicam, Spinozae illud revera utile a Kantii illo moraliter bono vix quidem discrepat.

Quis igitur est, qui facile cognoscere non possit, illud *utile revera* sive bonum Spinozae id, quod Kantius morale nominat, aequare? Ad extremum etiam hic uterque eandem boni sententiam habet, quae boni notio quasi variis coloribus apud Spinozam fucata est, licet utile et bonum sive morale Spinoza nomine non distinxit, ut Kantius subtilissime fecit.

Paene eundem et dissensum et consensum sententiarum, quas nostri philosophi praebent de perfecto et imperfecto, merito et peccato, virtute et vitio etc. demonstrari posse puto, quod longum est singulatim exponere, ergo omittimus.

Sed erit minima dissensio vel etiam cerni prorsus desinet, si singula moralitatis praecepta introspexerimus et examinaverimus id est judicia, quae de singulis virtutibus faciunt. Exempli causa, si placet, afferam has virtutes.

Forsitan quispiam mirari possit, si nostri philosophi de commiseratione et benevolentia, quamquam diversis ex causis secum consentiant. Nihilominus res ita se habet.

Per miserationem intelligit Spinoza tristitiam ortam ex alterius damno. Rem enim, sive aliquem, cujus nos miseret, miseria, quantum possumus, liberare conabimur. Haec autem voluntas sive appetitus benefaciendi, qui ex eo exoritur, quod rei, in quam beneficium conferre vo-

lumus, nos miseret, benevolentia vocatur, quae proinde nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta. Quum autem id, quod aliquem, cujus nos miseret, tristitia afficit, nos simili etiam tristitia afficiat, commiseratio inter tristitiae affectus numeranda est, ideoque Spinoza commiserationem in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se malam et inutilem esse dicit (Eth. IV. prop. 50). Bonum autem, quod ex eo sequitur, quod hominem, cujus nos miseret, miseria liberare conamur, ex solo rationis dictamine perficere possumus. Huc accedit, quod is, qui commiserationis affectu facile tangitur et alterius miseria vel lacrimis movetur, saepe aliquid agit, cujus postea ipsum poenitet, tam, quia ex affectu nihil agimus, quod certo scimus bonum esse, quam quia facile falsis lacrimis decipimur.

Similem apud Kantium sententiam de beneficentia et misericordia reperimus. Satis superque constat, a nullo fere philosopho hanc virtutem tam contemptim judicatam esse nisi a Kantio. Quum Schopenhauerus misericordiam summam moralem causam esse censeat, apud Kantium ea est omnino nulla, sed nihil aliud eam esse credit nisi passivum, excitatum, impotentem affectum Quid prodest, si unius loco, cui malum accidit, nunc duo homines patiantur? Alter re, alter imaginatione patitur. Itaque Kantio misericordia sensuum profusio esse videtur. Neque fieri potest, ut hominis sit mala in mundo augere. Atque misericordia est pathologica animi motio, nam non in consiliis (Maximen), sed in affectibus nititur. Propterea vera morali doctrina inter pathologicum et hominum practicum amorem acerrime distinguitur; quamobrem, quantum potest, unusquisque miseris auxiliari debet, ubi autem impossibile est, ibi etiam misericordia est inutilis. Porro is, qui misericordia commotus aliis benefacit, facile, si pro beneficiis meritam debitamque gratiam non refert, hominibus inimicus fieri potest, at qui officio adductus miseris auxilium tribuit, animo ingrato non deterretur, quin amplius in alios beneficia conferat.

Eodem fere modo uterque animum sedatum sive affectuum vacationem summis laudibus effert (Eth. IV, prop. 50 cor). Spinoza dicit hominem, qui ex rationis dictamine vivat, conari, quantum potest, efficere, ne commiseratione tangatur.

Pariter Kantius censet in libro, qui inscribitur „Kritik der praktischen Vernunft" p. 142 ed. Kirchm.: „Selbst dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Theilnehmung, wenn es vor der Ueberlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohldenkenden Personen selbst lästig und bewirkt den Wunsch ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein." Secundum autem Spinozam is, qui ex ductu rationis vivit, quantum potest efficit, ut adaequatas ideas habeat atque ab omnibus affectibus liberetur. Kantius quidem huic inclinationum vacationi, quam apathiam vel phlegma sensu bono nominat, id tribuit, ut homines inde intellectualem quandam laetitiam hauriant, Qui status morali legi convenit et hominem ad acquiescentiam in se ipso ducit, quam et Spinoza et Kantius summum, quod homo assequi possit, proponunt. Eth. IV prop. 52 legitur sic: „Acquiescentia in se ipso ex ratione oriri potest et ea sola acquiescentia, quae ex ratione oritur, summa est quae potest dari."

Quibus singulis virtutibus ex. gr. tractatis nos ad totius doctrinae ethicae naturam indolemque ac proprietatem convertamus, nam restat, ut dicamus, ut nobis erat propositum, de maximi momenti capite, quo Kantii doctrina moralis ab omnibus fere ethicis, quae autecedunt, ergo a Spinozae quoque ethica distinguitur.

Ipsi supra jam ostendimus, illa fundamentali Spinozae enuntiatione: „Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur" nec non definitionibus ejus de bono, de virtute etc. utilitatis studium nimiumque sui amorem sive egoismum qui dicitur contineri. Nam omnia, quae corporis nostri agendi potentiam minuunt ac coercent, sive laetitiam nullam commovent, sunt repudianda. Quamobrem Spinozae ethica nihil minus sequi videtur quam rerum humanarum contemptionem ac despicientiam.

Sed haec laus potius in morale Kantii systema cadere videtur, ubi officii notio regnat. Satis enim constat Kantii maximum meritum, quod etiam ejus adversariis agnoscen-

dum sit, in eo consistere, quod actiones ex laetitia sive sui amore sive solipsismo qui vocatur ortas acerrime et severissime ab actionibus ex moralibus causis sive ex officio sive legis moralis aestimatione perfectis separaverit atque ethicam omni utilitatis curae et felicitatis studii genere purgaverit. Omnes enim doctrinae morales, quae ante Kantium fuerunt, fundamentum empiricum excepta Platonica, quae mysticam speciem habet, ex propria hominis natura originem habuerunt atque earum principium felicitatis erat et quidem partim externae felicitatis partim internae sive perfectionis; ceterum veteres virtutem et felicitatem unum idemque esse probatum voluerunt. Cum reliquis Spinoza quoque, a natura humana, multis affectibus obnoxia, ideoque beatitudinem quaerente profectus, empiricum principium posuit. Contra Kantius recte principia felicitatis et moralitatis prorsus separata esse vult. Primum igitur contendit beatitudinem nequaquam esse verum hominis finem, nam ad illam consequendam caecum naturalem sensum aptiorem ratione fuisse (cf. Grundleg. zur Metaphysik der Sitten p, 12 ed. Kirchm.). Immo vero homini, ut Kantius putat, ratio tributa est, ut moralem finem cognosceret eumque solum nulla felicitatis ratione habita persequeretur. Deinde ad hanc moralitatem consequendam sola ratio valet, neque ideoneum ad hoc est empiricum sive materiale principium, quum empirici impulsus alii aliis sint et tantum prudentiae praecepta, minime imperativum categoricum, praebeant. Aptum moralitatis principium nullum est nisi rationale sive formale, quod ad omnia ratione praedita animantia pertinet et cui universalitas ac necessitas inest. Ergo vere morale tantum in qualitate voluntatis sita esse potest, quae ad agendum lege morali determinatur. Moralis igitur actio ex pura legis aestimatione et ex officio omnibus inclinationibus et sensuum impulsibus remotis fieri debet. Aestimationem enim Kantius definit: „Das Bewusstsein einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft, angethan wird, verbunden (Kritik der prakt. Vern. p. 97). Hinc patet aestimationem ab humilitate profectam morali libera voluntate ad elationem

progredi. Si actio tantum secundum officium fit, non ex officio, ea nihil aliud est, nisi legalis, minime moralis. Neque natura benevolus agit moraliter, sed is, qui beneficia in aliquem confert, quamvis ad humani generis odium natus sit. Ita elucet Kantium ab utilitatis ratione prorsus abhorrere omnibusque viribus eudaemonismum, qui vocatur, repudiare. Quin etiam concedendum est, Kantium aequo rigorosius hanc sententiam tueri, ita, ut Schillerus, qui ceteroqui Kantii sectator est, illam severissimam Kantii sententiam illuserit hoc epigrammate:

Gewissensscrupel.

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugenhaft bin.

Entscheidung.

Da ist kein anderer Rath, du musst suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut.

Sed Schillerus, ut mihi videtur, illam officii notionem justo captiosius interpretatus est, neque enim Kantius contendit officium *debere fieri ex taedio*, sed debere *non fieri ex inclinatione.* Mihi quidem persuasum est Kantio moralis actionis notionem tam severe concipiendam fuisse, nisi moralitatem fieri promiscuam et ambiguam voluit, ut ethica Wolfiana erat. —

Sed, quamvis Kantianae adhuc contrariam Spinozae doctrinam cognoverimus, quaeritur, num haec revera omni ex parte ab illa aliena et adeo contraria sit, ut nulla ratione cum illa conciliari possit? Minime vero, si aciem, quum ad triarios res venit, animadvertimus. Immo magis magisque Spinoza in posteriore ethicae parte nimium utilitatis studium abjicit ac deponit, quoad ad commendandam animi tranquillitatem et externarum rerum despicientiam perveniat. Eth. V prop. 41 haec leguntur: „Quamvis nesciremus mentem nostram aeternam esse, quod me demonstravisse puto, pietatem tamen et religionem et absolute omnia, quae ad animositatem et generositatem referri ostendi in quarta parte, prima haberemus.“ Porro Spinoza dilucide dicit beatitudinem non esse virtutis praemium, sed ipsam virtutem;

immo vero etiam Dei amori renunciat, nam is, qui Deum amat, conari nequit, ut Deus ipsum contra amet, nam si quis id conaretur, cuperet, ut Deus, quem amat, non esset Deus. Profecto summum exoptatissimumque, quod homo renunciare possit. Praeterea Spinoza postulat, ut homines ex tertio cognitionis genere cognoscant. Si igitur intelligunt omnia ex naturae divinae necessitate sequi et secundum aeternas naturae leges et regulas fieri, res adversas miseriasque patienter perferunt. Eodem pertinent Eth. IV prop. 52: Acquiescentia in se ipso etc., Eth. IV prop. 37. etc.

Quis est, qui his ex locis non intelligat Spinozam cum Kantio non solum congruere, sed etiam eum superare, praesertim quum Kantius in severa postulatione officii externis impulsibus remotis non subsistat, sed adducatur, ut antea repudiatam felicitatem atque utilitatem respiciat. Quem felicitatis respectum, si accuratius perpenderimus, partim ex exemplis summae moralis legis allatis, partim ex doctrina de bono summo etc. cognoscemus. Postquam postulavit, ut regula (Maxime) nostrae voluntatis semper simul ad universalem legislationem sit apta, facere non potest, quin illius utilitatis rejectae rationem habeat. Sic in exemplo, ubi quis pecuniam cum consilio eam non reddendi mutuetur: „Dass ich, inquit, ein allgemeines Gesetz zu lügen, nicht *wollen könne*, weil man mir dann nicht mehr glauben oder mit *gleicher Münze* bezahlen würde etc.“ (Metaphysik der Sitten). Porro ibidem p. 47 de consilio (Maxime) miseris auxilium non ferendi legitur: „Ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widersprechen, indem doch *Fälle sich ereignen* können, wo er Anderer Liebe und Theilnahme bedarf und wo er durch ein solches aus seinem eignen Willen entsprungenes Naturgesetz *sich selbst alle Hoffnung des Beistandes,* den *er sich wünscht*, rauben möchte.“ Praeterea certe mihi conceditur, si Kantius officio se ipsum perficiendi adjicit: „Denn als ein vernünftiges Wesen will der Mensch nothwendig, dass alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu *allerlei möglichen Absichten dienlich* sind,“ causam agendi aperte ponere in utilitate exspectanda. Dilucidissime autem Kantius commodi respectum expressit in libro, qui „Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre“ inscribitur § 30:

„Denn Jeder wünscht, dass *ihm* geholfen werde, wenn er aber seine Maxime, Andern nicht helfen zu wollen, laut werden liesse, so würde *Jeder befugt* sein, ihm Beistand zu versagen. Also wiederstreitet die eigennützige Maxime sich selbst.“ Quidquid utile est, ex experientia sumptum est. Ratio igitur, cui hic Kantius imperium defert, neque impulsu impuro neque scientiis experientiae libera neque ab utili aliena esse videtur.

Eodem doctrina Kantii de summo bono ducimur. Docet enim summi boni notionem in felicitatis cum virtute conformatione esse positam. Quod si ita se habet, quo modo ab agentis animo felicitatis tanquam virtutis praemii cogitatio removeri possit, non video. Si quis enim certo scit, se moralibus actionibus etiam beatitudinem, quamquam demum in alio mundo adepturum esse, facere profecto non poterit, quin ad hanc beatitudinem respiciat. Est enim contradictio, promittere homini felicitatem, moralium actionum consecutionem, et postulare nihilominus, ut in moraliter agendo illum effectum obliviscatur neve illius cupiditate teneatur. Hac re inter virtutem et felicitatem quaedam conjunctio exstat; moralis homo dicere nequit: Agito moraliter, ut beatitudinis particeps fias, sed, si moraliter agas, liceat tibi certo sperare te aliquando beatum futurum esse. Subtilior haec est distinctio quam quae, si a doctrina ad vitam descendatur, possit obtineri.

Quae quum ita sint, intelligi facile potest Spinozam non modo Kantium aequavisse, sed etiam multo superasse. Quibus omnibus respectis Kantius et Spinoza a contrario initio ad contrarium finem progrediuntur; nam Spinoza in ethicae initio utilitatis principium praebet, in fine summam abstinentiam esse virtutis signum docet. Contra Kantius propter officii notionem primo ab utilitatis cura abhorret, tamen ad extremum severitatem illam deponit.

Quod cur ita se habeat, si altius repetimus, duplicem illam moralitatis aestimationem apud Spinozam cum duplici Spinozanae philosophiae indole cohaerere invenimus. Altera enim ex parte ejus philosophia naturae cultum, altera ex parte mysticismum olet et pietatem. Porro magna causa in ipso Spinoza sita est, nam vir summae abstinentiae, in-

tegritatis, pietatis, morum candoris maximi simplicitatisque fuit ideoque, ut ita dicam, recentioris aetatis Socrates appellari potest. Atque haec mirabilis abstinentia ad systema constituendum plurimum valuit; satis superque enim constat eum vitam maxime simpliciter modesteque egisse. Eth. IV cap. 29: „Qui verum nummorum, inquit, usum norunt et divitiarum modum ex sola indigentia moderantur, paucis contenti vivunt." Quae verba optime in Spinozam ipsum cadunt. Praeterea memoriae traditum est, Spinozam donum amici his verbis rejecisse, ut natura parvo contenta sit, ita se quoque parvi indigere. —

Quod ad Kantium attinet, vir tanta integritate ac moralitate, quanta Spinoza praeditus fuit. Aliae autem causae, quibus Kantius commotus sit, ut postea initio repudiatae utilitatis rationem haberet, forsitan in his versantur. Primum quidem principii sui ratio mere formalis ad inconsequentiam eum nolentem quidem detulit. Ut jam supra exposui, formali ethicae principio posito consilium cepit ethicam constituere, quae ad omnia ratione praedita animantia pertineret. Hoc jam saepenumero ei opprobrio datum est et quidem justo jure, ut equidem puto. Sed aliquid excusationis habet, quum Kantius studiosissime enixus sit, ut quam purissimam moralem summam legem constitueret, quae et a materiali principio aliena esset et cui necessitas et universalitas inessent. Exempla autem actionum ex summa moralitatis lege sive ex imperativo categorico perfectarum Kantio afferenti nullae praesto erant nisi hominum actiones, quibus revera utilitatis respectus facillime incurrit. Jam vero a principio formali ad materiam agendi via inveniri nequit. Saltus est, non transitus, fieri igitur non potest, quin, si Kantius ad singulas morum leges, ad vitae normas vel ad exempla descendat, ab illo principio deficiat. Homines quum nonppurae rationis sint, fieri non potest, quin natura irrationalis rationi immisceatur. — Praeterea haud scio, an Kantius inductus sit Wolfiana distributione officiorum in perfecta et imperfecta officia, quam divisionem tum vigentem retinuit. Sed ei illa divisio orta ex farragine, quem vehementissime improbat atque acerrime vituperat, evertenda et melior constituenda erat. Huc accedit quod totus in eo erat, ut Deum, libertatem, immortalitatem,

quarum notiones theoretica philosophia deleverat, restitueret.

Ex omnibus, quae supra diximus, elucet Spinozam et Kantium viros tantae moralitatis, quantae pauci homines fuerint, de ethicis quaestionibus maximi momenti, quum initio a contrariis fundamentalibus sententiis profecti sint, ad extremum inter se congruere. Qui consensus nobis minus est mirandus quam sententiarum discrepantia. Simul ex hac comparatione apparet, quam injustum Schleiermacheri judicium sit, quod de Kantiana ethica cum Spinozana comparata fecit.

Sed uterque sibi non constitit; Kantius, quatenus de illa summa lege morali et severa officii notione utilitatis rationem quandam faciens quamquam invitus deflexit; Spinoza autem, quatenus ad aliquid progressus est, quod sine jure potestateque ex fundamentalibus sententiis fecisse mihi videtur. Namque materiam et animum, sive extensionem et cogitationem, esse unum idemque demonstrare conatus est, et quidem tantum modaliter sive formaliter has inter se diversas esse, non realiter. Ab hac sententia fundamentali profectus non ubique sibi constat, sed in duas alias universi contemplandi rationes partim in teleologicam, ubi mens materiam superat, partim in materialisticam sive mechanicam, ubi materia est prior et potentior mente, transit. Ex illo principio, quod solivagum atque jejunum esse puto, multas inconsequentias oriri necesse erat. Accedit, quod Spinoza, ut mathematicam tractandae ethicae rationem praeteream, nominibus definitis exsistentiam subjicit neque realitatem conceptuum definitorum demonstrat. Ut paucis dicam, rerum originis et evolutionis nullam rationem reddit. Ceterum et quidem recte nemo fere philosophus nisi Spinoza tot affirmationes posuisse et tot inconsequentias in se admisisse dicitur. Initio quidem, quum summis notionibus abstractione creatis utatur, multa una eademque et confusa ac permixta offeruntur, contra postea et paullatim vis singularum partium id est rerum concretarum et effectus erumpunt atque adsunt.

Vera autem systematum explicatio in ipsis auctoribus reperitur, et severa officii notio in Kantio, et rigida necessitas ac libertas in Dei cognitione consistens et summa abstinentia

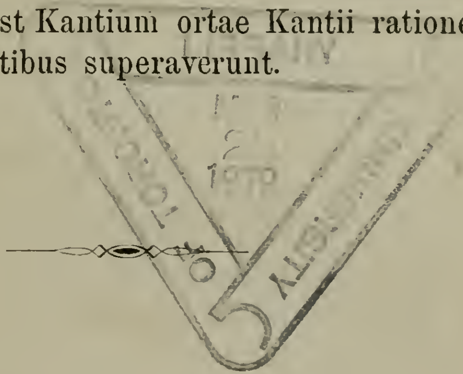
ac resignatio in ipso Spinoza suam interpretationem habent. Ceterum utrumque systema maximam dignitatem et auctoritatem gratiamque acquirit, quod uterque ex ethicis sententiis positis actiones judicaverit et vitam transegerit. Sunt enim plurimi et quidem etiam philosophi, qui nomine praecepta optima offerunt, re autem ipsi ea non sequuntur.

Omnino, ut equidem dico, difficillimum est, immo impossibile, puram legem moralem humanae naturae variis, immo diversis postulationibus convenientem constituere. Ut mens humana nunquam dualismum materiae et animi prorsus funditusque superabit, ita summa lex moralis cum humana natura semper sive morale cum utili pugnabit. Et Spinoza et Kantius partim humanae naturae alteram, partim alteram partem justo magis respexerunt et aequo pluris aestimaverunt.

Nescio an Aristoteli, cujus philosophia substilissimus materiae et animi rationem constituendi et designandi conatus esse mihi videtur, optime contigerit justum et rectum respectum ad utramque humanae naturae partem habere, quod hoc loco dijudicare longum est. Sed facere non possum, quin Aristotelis sententiam in hac re repudiem, quatenus virtutes intellectuales sive dianoeticas, quae nominantur, pluris quam morales esse aestimandas censet, immo potius Kantio assentior, practicae rationi principatum deferenti. In libro qui „Grundlegung zur Metaphys. der Sitten" inscribitur p. 24 sic legitur: „Die Weisheit besteht wohl mehr im Thun und Lassen als im Wissen." Etiam notra aetate plurimi homines, falso cognoscendi facultatem et scientiarum paratarum summam justo pluris ducentes, volendi potestatem aequo magis neglegunt. Vesanum est theoreticam cognitionem parvi putare, quid autem et quantum theoretica cognitione humanum genus assecutum est et omnino consequi potest, quum ea ad mundum solum sensibilem pertineat? Nostra mundi conceptio minus a scientiarum et notitiarum summa, quam homines rerum contextum et finem noscendi studio inflammati sibi pepererunt, quam continuo et intimo animi sensu, quo eas amplectimur, dependet. Atque philosophis non solum inpraeterita subtili ingenio penetrandum est et leges cognoscendae sunt eorum, quae fuerunt et sunt, sed etiam

illis officium impositum est in posterum prospicientibus moralis hominum progressionis normam persequendi atque exquirendi constituendique, quae humani generis moralitas futura sit. Mihi persuasum est nos notionibus libertatis, boni, virtutis, Dei, immortalitatis etc. nullo pacto carere posse. Ut enim hominum cognitionis studium opinione ac fiducia certa veritatem aliquam esse incitatur, ita humana natura officii notionem habet et quasi moralitatis igniculi et semina nobis sunt insita atque innata.

Haec est ipsa in universum Kantii sententia, qua omnes eos, qui antea de ethicis rebus scripserunt, vincit; sed, quid dico, ne ii quidem, qui post eum de hominum vita et moribus disseruerunt, Kantium consecuti sunt. Quare ejus ethica plurimi aestimanda est et contendo unamquamque novam doctrinam moralem cum Kantianis sententiis fundamentalibus necessario componi, nam ad hoc tempus omnes morales doctrinae post Kantium ortae Kantii rationem nondum omnibus ex partibus superaverunt.



Vita.

Natus sum Albrechtus Ricardus Giessler in r Mansfeldicae vico, cui nomen est Annarode, die X Februarii anni LII. h. s. patre Carolo, matre Bertha e Oemler. Fide institutus sum evangelica. Primis lit elementis domi imbutus sum. Hinc ego agens q decimum annum gymnasium Islebiense ab ultimo ord que ad summum frequentavi. Auctumno anni MDCCCI in universitatem Halensem me contuli, ut studiis phi cis operam darem, simulque philosophiae studio vald tus sum. Per septem semestria audivi vir. illustr. Bernhardy, Dittenberger, Droysen, Duemmler, Ewald, G Haym, Herrmann, Hertzberg, Heydemann, Keil, K Krohn, Zacher. Seminarii philologici et paedagogici fui. Benigne mihi Keil societati philologicae per d mestria, Haym et Krohn philosophicae, Zacher theo per tria semestria interesse permiserunt.

Quibus viris cum omnibus tum Haymio, Keilio, K optime de me meritis gratias ago quam maximas.

Typis Dornbluethianis Bernburgii.